

J e a n M a d i r a n

Dwie demokracje

Drukowany niżej tekst Jeana Madirana — pochodzący z jego książki Les deux democraties — powstał już przeszło trzydzieści lat temu, ale większość zagadnień i problemów, które podejmuje, zamiast utracić swoją wagę i odchodzić w intelektualny i praktyczny niebyt, zyskują na sile. Nietrudno odnieść wrażenie, że czasy nowożytne, a szczególnie czasy nowożytnej demokracji są czasami permanentnego kryzysu. Kryzys ten zmienia swoje oblicza, co zgrabnie zauważył Leo Strauss w słynnym eseju Trzy fale nowożytności, ale w zasadzie nigdy się nie kończy. Nie jest też pewne, czy ktokolwiek chce jego zakończenia. Kryzys absorbuje siły intelektualne i w tym sensie dotyczy również Kościoła, czemu wyraz dał Jan Paweł II, poświęcając zagadnieniu kryzysu jedno z seminariów w Castel Gandolfo. Co jednak ma to wspólnego z tekstem Madirana? Madiran mówi, że „społeczeństwo z natury składa się z rodzin, grup zawodowych, jest hierarchiczne”, a treścią jego istnienia są tradycje, obyczaje, religia. Wszystko to są formy władzy, społecznego panowania, które — choć sobie tego częstokroć nie uświadamiamy — stoją w opozycji do współczesnej formuły demokracji. Czym bowiem jest ta demokracja jeśli nie „procesem, któremu z zasady nie wolno wyznaczyć kresu, i który dlatego marginalizuje, podważa, a w końcu niszczy społeczności naturalne”. To jest ta ostateczna konsekwencja, jaka wynika z umiejscowienia suwerenności w ludzie, rozumianym jako zbiorowisko indywiduów niezwiązanych ze sobą inaczej jak tylko więzią państwową, wykreowaną, techniczną. Dążenie do przewyciężenia tego, co naturalne, jest jednym z najistotniejszych rysów dzisiejszej demokracji. Tekst Madirana nabiera znaczenia dlatego, że nowożytność i jej słabości (a właściwie grzechy) nieustannie się pogłębiają, pogłębia się konflikt pomiędzy tym, co jest artefaktem intelektu, czyli ideologią, a tym co jest naturą, której realizacja jest dobrem człowieka. Jeszcze w XIX stuleciu liczone, że możliwe będzie

oddzielenie tego, co prywatne, od tego, co publiczne, a wykreowanie tych dwóch sfer zapobieże krytycznej sytuacji. Jednak doprowadziło to tylko do inwazji artefaktów prywatności powstających poza naturalnymi więziami do przestrzeni publicznej (rewolucja seksualna od maja 1968 do emancypacji i fali roszczeń politycznego homoseksualizmu), przy jednoczesnej ingerencji państwa w rodzinę, w religię i kreowanie ich wedle praktycznych (technicznych) konsekwencji ideologii demokratycznej. Ingerencje w byt ludzki i jego naturę możemy dziś zobaczyć o wiele lepiej niż Jean Madiran przed trzydziestu laty. Aborcja, eutanazja, in vitro, nieustanne osłabianie rodziny poprzez nacisk na produktywność jednostki (!).

Jasno okazuje się, że ignorowanie Dekalogu w życiu ludzkim, a więc także w polityce, co z naciskiem podkreśla autor *Dwóch demokracji*, jest nie tylko odrzuceniem takich, czy innych nakazów moralnych jednej z wielu religii, ale jak pokazuje praktyka, jest odrzuceniem oczywistej samowiedzy człowieka, na którą składa się świadomość o własnym cielesno-duchowym bytowaniu, jego celu i kontekście istnienia w ramach rodziny, narodu, Kościoła. Dlatego niezwykle trafne wydaje się sformułowanie, że demokracja nowożytna, demokracja totalitarna to akceptacja istnienia świata w stanie grzechu śmiertelnego, ciągłego rozdarcia, pęknięcia, ba nawet potępienia.

[TR]

ISTNIEJĄ DWIE DEMOKRACJE. PIERWSZĄ nazwaliśmy *klasyczną*, drugą — *nowoczesną*¹. Od dwudziestu przeszło lat przypisuję sobie sformułowanie tej dystynkcji, choć nie uważam się za jej właściciela, bo idee należą do tych, którzy je wyznają. Chodzi mi więc tylko o pierwszeństwo. Zaproponowałem to rozróżnienie w swoich dawniejszych tekstach i chciałbym teraz ponownie zestawić, a w paru miejscach skorygować racje, dla których go dokonałem. Zastanawiałem się nad tą kwestią, od kiedy osiągnąłem dojrzałość, podobnie jak ci wszyscy w moim pokoleniu, którzy, urodzili się pod rządami demokracji, nie przyjęli jej jak zjawiska przyrody, jak imperatywu kategorycznego, jak definitywnego faktu, ale jak trudne wyzwanie do refleksji politycznej i do reakcji. Moje przemyślenia nie osiągnęły od razu zamkniętej formy. Od kiedy zacząłem się na ten temat wypowiadać, ewolucja moich poglądów dotyczyła nie tyle kolejnych sformułowań zasad doktrynalnych, ale mniej lub bardziej empirycznych wniosków na temat ich stosowania.

Klasyczną nazywam tę demokrację, która istniała zawsze lub prawie zawsze, którą — w sensie względnym oczywiście — można nazwać *odwieczną*: polega ona na sposobie WYZNACZANIA ludzi sprawujących władzę. Z desygnowaniem tych, którzy będą rządzić, przez tych, którzy będą rządzili, dokonywanym według różnych zasad wyborczych, możemy się spotkać w mniejszym lub większym stopniu we wszystkich okresach historii. W różnych krajach i w różnych epokach wybierano

biskupów, królów, urzędników, prezydentów, dyktatorów. Liczba i kwalifikacje wyborców były różne, bo istniało wicie ustrojów „mieszanych”, łączących w różnym stopniu system demokratyczny z systemem arystokratycznym. Czysta demokracja klasyczna polega na tym, że wszystkie władze w państwie są bezpośrednio lub pośrednio, na określony czas, obsadzone w drodze wyborów przez obywateli, z których każdy posiada prawo wyborcze.

Demokracja nowoczesna działa tak samo jak klasyczna. Z pozoru nie ma między nimi różnic. Jednak rzeczywistość jest inna.

Po pierwsze, desygnowanie rządzących przez rządzonych jest tutaj uznawane za *jedynie słuszny* sposób ich wyłaniania, ustroje niedemokratyczne uznawane są za niemoralne. Taka demokracja przestaje być jednym z ustrojów, który można wybrać ze względu na sprawność, pożytek, obyczaj polityczny i który można też poprawiać, ograniczać lub znosić, kierując się podobnymi względami. Na przykład św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu znali tylko demokrację klasyczną, a więc nie mieli wątpliwości moralnych, że można zakładać sytuacje, w których powinna być zniesiona:

„Augustyn daje taki przykład: «Jeżeli naród jest okrzesany i stateczny oraz jak najbardziej zatroskany o wspólny pożytek, słusznie otrzymuje prawo, dzięki któremu wolno mu ustanawiać nad sobą własnych zwierzchników, którzy by zarządzili rzecząpospolitą. Gdy jednak ów naród z biegiem czasu ulegnie znieprawieniu i w głosowaniu staje się przekupny, a rządy powierza ludziom bezecnym i zbrodniczym, słusznie taki naród zostaje pozbawiony prawa dawania komuś zaszczytu władzy, a rozstrzyganie [o sprawach narodu] oddaje się w ręce kilku zacnych ludzi»”².

W demokracji nowoczesnej taka ewentualność uznana zostanie za moralnie naganą i pozbawioną logiki. Demokracja jest tu traktowana jako niepisane prawo, którego uchylenie zawsze jest sprzeczne ze sprawiedliwością. Natomiast demokracja klasyczna była instytucją odwoływalną, którą częściowo lub w pełni wprowadzano lub uchylano zależnie od czasu, miejsca i okoliczności.

W demokracji nowoczesnej definicję sprawiedliwości politycznej stanowi demokracja, zaś niesprawiedliwości — brak demokracji.

Po drugie — desygnacja rządzących przez rządzonych *stanowi jedyną podstawę prawowitości*. Ten punkt właśnie uzasadnia słuszność poprzedniego. *Zasada wszelkiej suwerenności spoczywa w istocie w narodzie i prawo jest wyrazem woli ogółu* — głosi Deklaracja Praw z 1789 roku, akt narodzin demokracji nowoczesnej. Wszelka suwerenność, wszelkie prawo odwołujące się do innej podstawy jest faktycznie bezpodstawne, a więc stanowi tyranię. Od tej pory na uznanie zasługuje tylko ta suwerenność i tylko to prawo, które opierają się na woli ogółu.

W ten sposób demokracja nowoczesna podszywa się pod demokrację klasyczną, przebiera się w jej formy i przeciwstawia się rozróżnianiu ich obu. Uznaje się za prawdziwą demokrację. Desygnację rządzących miesza z ich prawowitością: prawowitość wynika z desygnacji (demokratycznej) i stanowi z nią jedną całość.

Po trzecie — w konsekwencji poprzednich zasad władza demokratyczna staje się w demokracji nowoczesnej władzą nieograniczoną. I ma do tego prawo: prawo demokratyczne. Kiedy prawowitość władzy opiera się wyłącznie na desygnacji tego, komu powierzono jej wykonanie, władza ma prawo robić wszystko: bo któż miałby prawo ją ograniczyć? Tak naprawdę hamują ją przyzwyczajenia, tradycje, rzeczywistość, przeciwstawne poglądy. Żadne z nich jednak nie wynika z praw (nowoczesnej) demokracji, ta zaś stara się je znieść poprzez nieustanną demokratyzację społeczeństwa.

Spółeczeństwo z natury składa się z rodzin, z grup zawodowych, jest hierarchiczne. W demokracji nowoczesnej (nowe) prawo wchodzi w konflikt z naturą, nieograniczona demokratyzacja staje się procesem, któremu z zasady nie wolno wyznaczać kresu i który dlatego marginalizuje, podważa, a w końcu niszczy społeczności naturalne.

* * *

Zasada, że *prawo [ma być] wyrazem woli ogółu* i niczym więcej, jest czymś bardzo nowym w historii świata. Zasada ta, proklamowana w 1789 roku, nie ustanowiła demokracji, ale nadała jej inny sens. Narzuciła życiu politycznemu nową moralność i nowe prawo.

Zawsze, we wszystkich cywilizacjach aż do 1789 roku (i jeszcze potem, choć raczej słabnącą siłą bezwład i coraz mniej otwarcie) prawo było wyrazem rzeczywistości wyższej od człowieka, obiektywnego dobra, dobra wspólnego, które człowiek wyjaśniał, interpretował i kodyfikował w sposób wolny, ale nie samowolny. Prawodawcy robili to, na co pozwalała im ich władza, nie zawsze to, co powinni, ale ich uznawaną funkcją było formułowanie wielkich imperatywów, których nie można było wymyślać. Trzeba je było odkryć, albo przynajmniej otrzymać jak Mojżesz na Górze Synaj. Prawo było ludzkim wyrazem woli Bożej wobec ludzi, zgodnej z nadaną im przez Boga naturą, z przeznaczeniem, do którego zostali powołani. Kiedy nawet Bóg był nieznany lub zapomniany, prawo tym niemniej pozostawało wyrazem rozumu, sprawiedliwości, porządku wyższego od woli ludzkiej. Bo jak mówi Antygona Kreonowi:

„Nie Zeus przecież obwieścił to prawo
Nie wola Diki, podziemnych bóstw siostry,
Taką ród ludzki związała ustawą.
A nie mniemałam, by ukaz twój ostry
Tyle miał wagi i siły w człowieku,
Aby mógł łamać święte prawa boże,
Które są wieczne i trwają od wieku,
Że ich początku nikt zbadać nie może.
Ja więc nie chciałam ulęknąć się człeka

I za złamanie praw tych kiedyś bogom
Zdawać tam sprawę...?"³.

Prawowitość ustaw stanowionych przez władze i rządzących wynikała więc z ich zgodności z wyższym porządkiem, niezależnie od właściwej desygnacji urzędników i prawodawców. Prawidłowość desygnacji stanowiła o jej legalności i była rzeczą ważną. Ale prawowitość, a więc sprawiedliwość, opierała się na dobru wspólnym, czyli Dekalogu, czyli na Bogu. Nawet poganie nie w pełni wiedząc o Jego istnieniu, bardzo mocno prawo boskie przynajmniej przeczuwali. Dlatego tak straszliwa jest ta data w historii świata, gdy ludzie zadecydowali, że odtąd prawo będzie „wyrazem woli ogółu”, czyli wyrazem woli ludzi. Jest to data, gdy ludzie postanowili nadać sobie samym prawo, data, gdy grzechowi pierwotnemu nadali wymiar kolektywny.

Indywidualnie, chcąc nadać sobie samemu własne prawo, popełnił go Adam, jak poświadcza najbardziej klasyczny opis: „któregokolwiek dnia będziecie jeść z niego, otworzą się oczy wasze i będziecie jako bogowie, znając dobre i złe (Rdz 3, 5). Pierwszy człowiek zgrzeszył głównie dążeniem do podobieństwa z Bogiem w zakresie znajomości dobra i zła, co im podsuwał wąż. Chodziło mu o to, by człowiek siłami własnej natury decydował, które czyny mają być dobre i złe dla niego...⁴ aby, jak Bóg światłem swej natury rządzi wszystkimi rzeczami, tak żeby i człowiek światłem swej natury, bez pomocy światła zewnętrznego, mógł rządzić się sam...”⁵

Fundamentalny grzech: metafizyczny bunt, poprzez który człowiek chce sobie samemu nadać własne prawo moralne, odchodząc od tego, które otrzymał od Boga. W 1789 roku apostazja ta nabrała charakteru kolektywnego. Stała się podstawową zasadą polityki. Demokracja nowoczesna to demokracja klasyczna w stanie grzechu śmiertelnego.

Naturalna i totalitarna

Prawodawcy i rządzący mogą być wyznaczani przez ogół obywateli, a obywatele mogą — w głosowaniu lub poprzez wybranych przez siebie przedstawicieli — uchylać ustawy. Nie zamierzamy tych zasad roztrząsać w tym miejscu, bo teraz chodzić nam będzie o porządek sprawiedliwości i moralności. Krótko mówiąc, można działać tak, a można inaczej, można o tych kwestiach dyskutować, a nawet o nie walczyć w imię dowolnych racji historycznych, geograficznych, politycznych. Ale kiedy wybiera się tę drogę, trzeba jasno zdawać sobie sprawę z władzy, jaką przyznaje się ciału wyborczemu:

- albo uznajemy jego prawo do wyznaczania ludzi lub przyjmowania ustaw, które wydają mu się najlepiej odpowiadać woli Bożej, woli Boga z imienia wymienianego, milcząco uznawanego lub choćby nieświadomie przywoływanego poprzez poszukiwanie zgody z obiektywnym i wyższym od ludzi dobrem wspólnym;

- albo przypisujemy mu prawo do wybierania ludzi i ogłaszania praw najpełniej odpowiadających jego własnej woli, uznanej za powszechnie obowiązującą i mającej wyłączone prawo do suwerenności.

Z pozoru oba systemy mogą wyglądać tak samo i dlatego właśnie myli się ich zasady. Ale w rzeczywistości są różne, a nawet się wzajemnie wykluczają.

* * *

Chcąc przejść od demokracji klasycznej do demokracji nowoczesnej, mówiono narodom raczej o klasycznych pozorach niż o nowoczesnej rzeczywistości. Najpierw mówiono im o demokracji jako o tylko jednym z systemów rządzenia, za to bardziej rozwiniętym, łagodniejszym i bardziej godnym od innych. Jeszcze w naszych czasach dwutomowa encyklopedia Larousse'a tak definiowała demokrację: *forma rządu, w której uważa się, że naród sprawuje władzę suwerenną*. Zwróćmy uwagę na ten sceptyczny niuans: *uważa się, że*. Ale teraz nie chodzi już (tylko) o (mniej lub bardziej realne) sprawowanie *władzy suwerennej* lub *władzy najwyższej*, nie chodzi o to, kto ją sprawuje. Teraz chodzić będzie o jej (nowe) źródło. Artykuł 3. Deklaracji Praw z 1789 roku mówi: *Źródło wszelkiej suwerenności spoczywa w istocie w narodzie*. Demokracja nie jest więc już jedną z form rządu, ale formą jedyną. Nie musi więc już przynosić korzyści, nie musi niczego gwarantować, nawet ładu. Nie wymaga zgody, nie jest już przedmiotem wyboru zależnego od czasu, miejsca i okoliczności. Artykuł 3. dodaje: *żadne ciało, żaden człowiek nie może sprawować władzy, jeśli nie wypływa [ona z woli ludu] bezpośrednio*. Wszelkie władze tracą więc prawną podstawę, z władzą ojcowską na końcu. W coraz większym stopniu żyjemy już w takiej demokracji, choć ciągle dzieje się to w imię innej. Po cytowanej wyżej obłudnej definicji demokracji, dwutomowy Larousse daje jej równie obłudny przykład: „demokrację ateńską”, tak jakby nigdy nie było Deklaracji Praw z 1789 roku, albo jakby ona nic nie zmieniła...

Pojęciami nie można posługiwać się dowolnie. Jeśli można, należy dwóm demokracjom nadać dwie *różne* nazwy. Pierwszą można by nazwać „rzeczą-pospolitą” (co nie wyklucza monarchii w stylu angielskim). Właśnie to robił Arystoteles, który, używając określenia *politeia*, używał pojęcia demokracja w sensie pejoratywnym, łącząc je z demagogią. Cytowany już dwutomowy Larousse definiuje republikę w sposób identyczny jak demokrację: *państwo, w którym lud sprawuje władzę suwerenną za pośrednictwem wybieranych przez siebie na określony czas przedstawicieli*.

Zaletą naszej terminologii — demokracja klasyczna i demokracja nowoczesna — jest naukowa ścisłość. Jej psychologiczną niedogodnością jest to, że określenie „klasyczna” ma anachroniczne brzmienie, szczególnie od czasu, kiedy przestano *klasycznej* literatury, *klasycznych* poetów, *klasycznych* filozofów nauczać w *klasach*, gdyż uznano ich za reprezentantów ciemnych wieków odchodzących stopniowo w zapomnienie. Określenie „nowoczesny” sugeruje za to postęp. Nowoczesne

ma z góry przewagę nad klasycznym w oczach publiczności, bo człowiek ma zawsze skłonność opierania sądów na tym, co naocznie poznał. Gołym okiem zaś widać, że maszyny i urządzenia są dziś niewątpliwie lepsze niż przedwczoraj. Choć już inaczej rzecz się ma z drzewami i to w podwójnym sensie: bo po pierwsze — jest na odwrót, a po drugie — tylko do pewnego stopnia. Nowe drzewo nie jest lepsze, gdy się je sadzi. Drzewa muszą rosnać, potrzebują więc czasu, żeby był z nich pożytek. W końcu jednak *zaczynają się starzeć*. Stały postęp jest możliwy w naukach materialnych i w ich technicznych zastosowaniach. Ale tak się nie dzieje ani w polityce, ani w moralności, ani w życiu, nawet roślin: *topole nie rosą do nieba i nic żywego nie rośnie bez przerwy*. Bez przerwy mija tylko czas i bez przerwy rośnie liczba ludzi, którzy odchodzą do Boga. Nie żyjemy już wśród drzew, nie patrzymy jak niezauważalnie rosą, nie słuchamy ich milczących lekcji. Samochód jest tym lepszy, im młodszy i nowszy, a najlepszy jest — o ile się nie zepsuje — najnowszy. Nikt nie będzie twierdził, że mechanika klasyczna jest lepsza od mechaniki nowoczesnej. I nikt nie będzie zastępował karet z czasów Ludwika XIV karetami z silnikiem *spalinowym*. *Demokracja klasyczna* może kojarzyć się ze starą, zepsutą maszyną, nie nadającą się już do niczego. *Demokracja nowoczesna* kojarzy się z pomysłowością, z lekkością, z postępem technicznym, ze zmysłem nowości i otwartości, z przyszłością. Tak może wyglądać uczuciowy odzew wywoływany przez te określenia, a wyznaczony przez nowy społeczny konformizm stworzony przez maszynierie do kształtowania opinii. *Klasyczna i nowoczesna* odwołują się do właściwych odniesień historycznych, ale dziś historia, jeśli nawet nie jest zapomniana, co zdarza się najczęściej, jest niewyobrażalnie zafałszowana. Lepiej więc będzie mówić, zyskując również całkowitą precyzję doktrynalną, o demokracji *naturalnej* i demokracji *totalitarnej*.

Totalitarna? Czy demokracja może być totalitarna? Błuznierstwo, horror i świętokradztwo. Słyszeliśmy już to pod koniec 1976 roku. Generał Pinochet, prezydent Chile, oświadczył w wywiadzie dla telewizji kolumbijskiej, że chce ustanowić w swoim kraju *demokrację autorytarną*. Przypadkowo lub złośliwie gazety europejskie, np. „Le Monde” z 23 grudnia, wydrukowały *demokrację totalitarną* i intelektualiści zaczęli zwijać się ze śmiechu, wszyscy razem jak na komendę, powtarzając, że ten generał to rzeczywiście musi być ciężki kretyn, że trudno uwierzyć, że jeszcze w XX wieku może żyć na Ziemi taki matoł, tak kompletnie nie tknięty owocami obowiązkowej i świeckiej edukacji, że może wierzyć, że istnieje kwadratowe koło, łódzie podwodne zasłonięte kotarami, i nie może pojąć, że totalitaryzm i demokracja są równie niemożliwe do pogodzenia jak woda i ogień, biel i czern, tak i nie. Radio Watykan przewyższyło nawet „Le Monde” w tych szyderstwach. Ci sami ludzie utrzymywali jednak, że partia komunistyczna jest partią demokratyczną i jako taka ma prawo do legalnego istnienia w każdej prawdziwej demokracji (w przeciwieństwie do partii faszystowskich, które powinny być zakazane), wyznając wprawdzie od czasu do czasu, że ciągle jeszcze jest trochę totalitarna, ale

to nic, *demokracja totalitarna* w ich oczach to i tak absurd. Z niczego nic nikomu nie przyjdzie, w tym kompletnym rozkładzie języka i myślenia.

Będziemy mówić o demokracji totalitarnej, zgodnie z naszym rozumieniem tego pojęcia i zgodnie z naturą nowoczesnej demokracji. Komunistyczny totalitaryzm nie jest anomalią w demokratycznym świecie. Jest jego logicznym wypełnieniem. Wypełnieniem nieuchronnym, którego nie powstrzymają moralność i polityka demokracji. Demokracja nowoczesna nosi w sobie totalitaryzm jak ziarna noszą w sobie plony. Jej początki miały charakter totalitarny, choć niekoniecznie wszystkie jej kolejne formy. Totalitarne pozostawały natomiast jej założenia. Demokracja jest ograniczona wyłącznie przez deklarację praw. Prawa te wprawdzie przedstawiane jako „niezbywalne”, ale ogłasza je władza, która może je zmienić, uzupełnić lub znieść. Zmieniano je wielokrotnie. Dodawano do nich nowe. Zawieszano je albo znoszono od początku. Trudno je więc uznać za prawa. Nie istnieje w demokracji nowoczesnej żadne prawo, które demokracja chroniłaby i zachowywała wbrew woli ogółu.

Rzeczywistość tę lepiej lub gorzej ukrywa konstytucyjny parawan. „Konstytucja” była pierwotnie gwarancją przeciwko samowoli księcia. Nawet monarchia, pod warunkiem, że stanie się monarchią konstytucyjną, mogła przetrwać w tej formie do czasów nowoczesnych. Deklaracja Praw z 1789 roku mówi w artykule 16.: *Każde społeczeństwo, w którym prawa nie są zagwarantowane, a rozdział władz nie jest określony, nie posiada konstytucji. Prawa gwarantowane, ale przez kogo? Zastąpiono wolność uchodzącą za samowolę, przysługującą księciu, przez samowolę uchodzącą za wolność, przysługującą woli ogółu.* Nie rozumiano już wówczas, jak bardzo jasne i jedynie realne OGRANICZENIA zakreślał dawny porządek doczesnej władzy księcia. Były to OGRANICZENIA religijne. Wynikające z religii przyrodzonej, z Dekalogu, z przywiązania do rodziny i do narodu, z szacunku dla tradycji, ze swobód, z wierności przysięgom. I wynikające również z religii objawionej, z duchowej władzy Kościoła kształtującego religijną świadomość narodu. Czy były to ograniczenia dostateczne? Czy nie były zbyt kruche? Nie stworzono ani pewniejszych, ani lepszych. Przeciw samowoli osobistej ustanowiono gwarancje konstytucyjne, których bezpośrednim następstwem było ustanowienie samowoli kolektywnej, bynajmniej nie mniejszej, a w perspektywach najgorszej. A w każdym razie ujawniającej się częściej, jak zauważa św. Tomasz w piątym rozdziale pierwszej części *De regno*.

Gwarancje konstytucyjne, pierwotnie układane dla króla, miały się potem stać ochroną przeciw tyranii woli ogółu. Miały się stać, ale się nimi nie stały. Uznaje się wprawdzie, że istnieją gwarancje przeciw rządzącym, wyższe od nich i złożone z zespołu niewzruszonych praw. Ciągłe istnieją w naszych zachodnich demokracjach wysokie zgromadzenia i sądy najwyższe mające za zadanie określać „konstytucyjność” ustaw i dekretów: można się do nich odwoływać od decyzji zgromadzeń prawodawczych i rządu. Lec i one otrzymują swój mandat od suwerennej większości. Przywraca się w ten sposób ideę niezmiennych, wyższych wartości, zasad, praw, których naruszać nie wolno. Ale to tylko pozory.

Jeśli byśmy nazwali te konstytucyjne reguły świętymi, poczynilibyśmy fałszywą analogię. Tak samo jak inne, są one bowiem oparte na suwerenności ludowej: można je poprawiać, odwoływać, zmieniać. Suwerenność ludowa jest w nowoczesnym prawie demokratycznym suwerennością w pełni absolutną, wszechmocną i totalitarną: jest suwerennością nieograniczoną. Procedury rewizji konstytucji mogą być skomplikowane i bardzo trudne, ale nie zmienia to faktu, że konstytucje mogą być poddawane rewizji. Nasze demokracje szczerą się, że *konstytucyjnie zapewniają* niezawisłość wymiaru sprawiedliwości, prawo własności prywatnej i podstawowe swobody, na których się opierają. Ale te gwarancje mają charakter *wyłącznie konstytucyjny*. Wola ludu może jutro lub pojutrze (jak już było wczoraj i przedwczoraj) zadekretować, że sprawiedliwość stanie się niesprawiedliwością, a dobro — złem, może zezwolić na to, co wcześniej było zakazane, a obowiązki uznać za potworność. Może zmienić w ten sposób wszystko, łącznie z konstytucją i nie będzie dla woli ludu żadnej przeciwwagi, którą można by uznać za demokratycznie legalną i uprawnioną. W demokracji nowoczesnej najważniejsze jest nie to, że dziś uznaje to czy inne „prawo człowieka” wpisane do „deklaracji”; naprawdę ważne jest to, że opierając się na własnej prawowitości, może jutro przestać je uznawać. Wszystkie konstytucje, wszystkie deklaracje praw, podlegają rewizji suwerennej woli tej samej liczby, która je zadekretowała. Dekalog natomiast nie podlegał. Nie podlegał nawet rewizji Boga. Jednak demokracja nowoczesna nie uznaje już Dekalogu: nawet, gdy dostosowuje się do jego zaleceń praktycznych, uważa, że to ona, a nie on, dysponuje prawem do ogłaszania tych zobowiązań moralnych. Demokracja nowoczesna uznaje się za jedyne prawo dawcę, zaś Dekalog szanuje tylko w takim zakresie, w takim rozumieniu i w takich przypadkach, w których ona sama suwerennie uznaje go za obowiązujący.

Sed contra podnosi protest katolicki: *Nie jest prawdą* — mówił Pius IX w *Quanta cura* — *że wola ludu, wyrażana przez opinię publiczną lub w inny sposób, stanowi najwyższe prawo, niezależne od wszelkiego prawa Boskiego i ludzkiego*. Taka jest wspólna nauka Kościoła, niezmienna nauka powszechnie obowiązująca.

Gdy ludzie postanawiają, że nie będzie już niczego ponad suwerenność ludową i ponad prawo liczby, dokonują w istocie czegoś ważniejszego niż zmiana konstytucji politycznej, dokonują w ten sposób rewolucji moralnej i religijnej, i to bynajmniej nie „zwyczajnej” rewolucji, ale jedynej rewolucji, której stworzenie po raz drugi po pierwszych rodzicach odrzuca kondycję zależności. W miejscu bogów Antygony, tablic z Góry Synaj, Boga chrześcijan, zostaje jedynie kolektywnie wyemancypowany człowiek, pan swego przeznaczenia, najwyższy sędzia dobra i zła: wyniesiony ponad samego siebie i wyzuty z samego siebie... *Demokracja naturalna* jest ustrojem politycznym, dobrym lub złym z politycznego punktu widzenia. Jako system wyznaczania rządzących przez rządzonych nie sprzeciwia się żadnemu z praw stworzenia i Stwórcy. Jest ustanawiana zależnie od potrzeb

okoliczności lub preferencji uczuciowych. Demokracja naturalna szanuje prawo: demokracja totalitarna uzurpuje sobie władzę jego tworzenia.

Demokracja nowoczesna ma charakter religijny: zastępuje religie religią człowieka, który kolektywnie uznał się za boga. Nie uznając żadnej zewnętrznej wobec siebie granicy, żadnej wartości wyższej od siebie, żadnego prawa, które mogłoby jej stawiać opór, powoduje nieograniczoną ekspansję totalitarnego państwa, znajdując w komunizmie, czyli w panowaniu partii komunistycznej, pełną realizację swej najbardziej podstawowej wewnętrznej logiki. Ograniczona *de facto* przez istnienie obyczajów i pojęć chrześcijańskich, które chwilowo toleruje jako pozostałości i tak skazane na zanik w następstwie ewolucji umysłów i postępu obyczajowego, czuje się uprawniona, by być jedynym sędzią dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, uznając tylko te swobody i gwarancje, które sama proklamuje, choć jeszcze chętniej znosi. Zakazując, potrafi zaprzeczać swym własnym zasadom: przeciwnik demokracji jest świętokradcą, któremu przynajmniej teoretycznie można odmówić praw publicznych. Państwa niedemokratyczne są bez przerwy zagrożone wykluczeniem z życia międzynarodowego. Europa '77 zgodziła się na udział Hiszpanii we Wspólnocie Europejskiej pod warunkiem, że hiszpańska demokratyzacja będzie dostatecznie zaawansowana. W tzw. wolnym świecie, który jest światem wolnym jeszcze tylko od dominacji komunistycznej, najnowocześniejszą demokracją jest niewątpliwie demokracja francuska, najradykałniej laicka, najbardziej oddzielona od Boga. Anglosaskie demokracje są niedoskonale laickie, są stępione i ograniczone przez to, co pozostało w nich z przyrodzonej religii: i w tej samej mierze są lepiej przysposobione do oporu wobec komunizmu. Są jednak również zagrożone. Prawo liczby jest, jak Bóg Starego Testamentu, bogiem zazdrosnym, choć jeszcze to ukrywa. Godzi się jeszcze zasiadać w Panteonie. Przyjmuje skromne i dyskretnie miejsce wśród innych praw. Z natury jednak nie uznaje ani wyższych, ani równych, ani podobnych. Nie spieszy się. Czeki. I pożera wszystko.

Liberalna i ludowa

Zazwyczaj mówi się o dwóch demokracjach w całkiem odmiennym, niż nasze, znaczeniu. Oznacza to inną dystynkcję: między demokracją liberalną i demokracją ludową. W 1941 roku, gdy Hitler wyruszył na Rosję, anglosaskie demokracje nie zadowolili się udzieleniem Sowietom potężnej pomocy technologicznej i materialno-wojskowej. Uznały bowiem również ZSRS za część „obozu demokracji”, udzielając w ten sposób — na płaszczyźnie ideologicznej i moralnej — burżuazyjnej poręki komunizmowi. Przyjęto więc od tamtej pory, że istnieją dwie formy demokracji, dwie koncepcje demokratyczne, koncepcje spokrewnione i wspólnie zasługujące na miano, którym się posługują. Później jednak, w czasach „zimnej wojny”, która była polityczną wojną świata zdominowanego przez komunizm przeciw światu jeszcze wolnemu od tej dominacji, każda z tych dwóch koncepcji zaczęła się

przedstawiać jako jedyną „prawdziwą demokrację”. W świecie niekomunistycznym mówiono, że demokracja sowiecka, w której nie ma konkurujących partii i wolnych wyborów, jest totalitarna. W świecie komunistycznym odpowiadano, że demokracja kapitalistyczna, imperialistyczna i kolonialna udaje tylko demokrację. Liberałowie znowu zaczęli twierdzić, że komunizm nie jest demokratyczny, zapewniając, jak na przykład François Mauriac, że *nie można jednocześnie realizować rewolucji komunistycznej i państwa demokratycznego, że demokracja opiera się na właśnie tych zasadach, które wiara partii komunistycznej nakazuje podważyć i zniszczyć, i że partia komunistyczna może wzrastać w siłę tylko o tyle, o ile demokracja będzie słabnąć*.

Doktrynalna tradycja katolicyzmu sprzeciwia się raczej zarówno temu (demokracje liberalne i demokracje ludowe), jak i temu odrzuceniu (marksistowska demokracja ludowa nie jest prawdziwą demokracją).

Można tu przywołać na świadka Leona XIII z jego encykliką *Graves de communi* ze stycznia 1901 roku (w encyklice papież ten pozwolił katolikom na posługiwanie się określeniem „chrześcijańska demokracja” pod wyraźnym warunkiem, że nie będzie się nadawać temu terminowi żadnego sensu politycznego, ale oznaczał on będzie jedynie dobroczynną akcję wobec ludu; chrześcijańscy demokraci przyjęli to warunkowe zezwolenie, mruczając pod nosem: *Papież pozwolił na nazwę, pozwoli na więcej*; i manewr im się powiódł, choć nie od razu; musieli najpierw zgąć kark za pontyfikatu św. Piusa X, a potem odrzucić myśl i dziedzictwo tego papieża, przezwane przez nich „integryzmem”). W *Graves de communi* znajdujemy ostrzeżenie przed formą demokracji autentycznie demokratycznej, tak zdefiniowanej:

„Zanik klas społecznych, sprowadzenie obywateli do tego samego poziomu równości prowadziłoby ku równości dóbr; prawo własności zostałoby zniesione i wszelkie fortuny należące do poszczególnych [rodzin], a nawet same narzędzia produkcji zaczęto by traktować jako dobra wspólne”.

Leon XIII, określając ten system, nazwał go jego własnym mianem: demokracja społeczna, a więc zastosowanie do struktur ekonomicznych i społecznych tych samych zasad, które stosuje się do struktur politycznych demokracji politycznej. Demokracja społeczna, demokracja integralna, prawdziwa demokracja-marksizm-leninizm nie popełnia błędu, domagając się prawa do nazywania się demokracją.

Stwierdzając powyższą tożsamość w sferze zasad podstawowych, nie należy kwestionować wielkich różnic, jakie mogą istnieć między demokracją liberalną a demokracją marksistowską. Różnice te dotyczą przede wszystkim swobód indywidualnych. Te jednak nie należą do istoty demokracji nowoczesnej i jako takie nie mają nic wspólnego ze stopniem zakresu demokracji lub prawdziwością demokracji. Według nowego prawa — Deklaracji Praw z 1789 — prawo demokratyczne polega na suwerenności spoczywającej odtąd w narodzie (personifikowanym przez społeczeństwo) oraz na zasadzie, że żadne ciało i żadna jednostka nie ma prawa

wykonywać władzy, która wyraźnie z suwerenności ludowej nie wypływa: jedyna demokratyczna różnica, a więc jedyna, która ma jakąkolwiek wartość z perspektywy demokracji nowoczesnej, między demokracją liberalną a demokracją marksistowską, polega na tym, że pierwsza ogranicza działanie prawa większości do działalności rządu i akcji ustawodawczej, gdy tymczasem druga domaga się podporządkowania prawu większości całej organizacji społeczeństwa. Marksisci i liberałowie uznają to samo prawo najwyższe — prawo liczby. Różnią się tylko co do zakresu i tempa jego stosowania. Łączy ich filozofia polityczna, którą Leon XIII opisał w tych słowach:

Twierdzenie, że wszelka władza pochodzi od ludu, a zatem, że autorytet nie przysługuje w istocie tym, którzy wykonują władzę, ale [ta sprawowana jest] z tytułu udzielanego przez lud i z tym zastrzeżeniem, że wola ludu może zawsze odebrać swym przywódcom władzę, której im udzieliła (encyklika *Diuturnum Illud* z czerwca 1881 roku).

Autorytety ojca rodziny, nauczyciela w klasie lub mistrza w warsztacie, pracodawcy w przedsiębiorstwie, biskupa w diecezji nie wynikają z zasad nowoczesnej demokracji i są sprzeczne z Deklaracją Praw z 1789 roku. Autorytety te, łączące się analogicznymi swobodami, można zachować, tylko ograniczając zasięg działania zasad demokracji. Demokracja liberalna natomiast zasady te raczej wyhamowuje niż wyraźnie ogranicza, chełpiąc się przy tym, że chroni to, co można by całkiem demokratycznie zniszczyć. Autorytety zaś i swobody, zrodzone z naturalnego porządku wcześniejszego od demokracji, demokracja liberalna powoli narusza, łagodnie rozmywa i bez przerwy pomniejsza. Od demokracji marksistowskiej — która instytucje te znosi lub ujarzmia — dzieli ją tylko różnica stopnia, a nie natury.

Z tych dwóch niewątpliwie bardziej logiczna jest ta demokracja, która poddaje woli ludu nie tylko skład rządu i zgromadzenia prawodawczego, ale również dobra, osoby, wychowanie, pracę, kulturę, informację, powierzając to wszystko nowemu bogu, tak jak człowiek w cywilizacji chrześcijańskiej powierzał wszystko Bogu.

Istnieje zaś również demokracja mniej logiczna, która uznaje również, że wszelka władza i prawo pochodzą od ludu i godzi się na istnienie w życiu społecznym praw i władz, które od ludu nie pochodzą. Demokrację tę często nazywa się zachodnią — w przeciwieństwie do wschodniej — tak, jakby Robespierre urodził się w wiosce na Kaukazie, a Konwent z roku 1793 obradował w Moskwie.

Mówi się jednak często, że demokracja sowiecka jest w istocie kłamstwem i obłudą. W teorii powołuje się na prawo większości, ale kpi sobie z niego w praktyce. Przemawia w imieniu woli ludu, ale lud poddaje woli tyrana otoczonego przez pretorianów, którzy nazwawszy się „partią”, tworzą w istocie uprzywilejowaną kastę politykowi policjantów.

Zastrzeżenie to miesza punkty widzenia. Jeśli mówi się nam, że istnieją dwie całkowicie różne koncepcje demokracji, sowiecka i zachodnia, analizujemy koncepcje

jako takie i zamiast całkowitej rozbieżności odnajdujemy zgodę ich obu na uznanie woli ludu za źródło wszelkiej prawowitości; jedna z koncepcji wyciąga z tego założenia skrajne konsekwencje, druga powstrzymuje się od tego ze względów, które bynajmniej z demokracji nie wynikają.

Zagadnienie urzeczywistnienia obu koncepcji prowadzi do nowej kwestii. Obie zderzają się z rzeczywistością, która stawia im opór tym większy, im bardziej są utopijne. Demokratyczna teoria zakłada równość: prawo większości byłoby pozbawione logiki, jeślioby obywatele nie byli tak równi, jak to tylko możliwe. A jednocześnie najsilniejszym popędem, do którego odwołują się rewolucje demokratyczne, są rozbuchane i manipulowane aspiracje równościowe. Zawsze było wiadomo, że równość społeczna między ludźmi jest chimerą. Nigdy jej nie zrealizowano: ani w demokracji ateńskiej, ani w Rzeczypospolitej rzymskiej, ani podczas rewolucji 1793 roku, ani w Kraju Sowieć, ani w Ameryce. Niezależnie od największych nawet wysiłków rządów, ciał prawodawczych i panujących ideologii, ciągle odradzają się nierówności między mężczyznami i kobietami, białymi i czarnymi, rodzicami i dziećmi, bogatymi i biednymi, właścicielami i lokatorami, przedsiębiorcami i pracownikami, rzemieślnikami i czeladnikami, robotnikami i chłopami, nauczycielami i uczniami, duchownymi i świeckimi. Wcale zresztą nie jest pewne, że egalitaryści zawsze pragnęli równości. Zawsze kierowało nimi raczej pragnienie usunięcia stojących wyżej od siebie i wiążącego się z tym własnego upośledzenia (lub jego pozorów), a w rzekomym dążeniu do sprawiedliwości i wyznaniach miłości nie brakowało zawiści. Demokratyczne dążenie do równości opiera się przede wszystkim na nienawiści do wyżej stojących, których trzeba znosić. Aristokraci, którzy stawali się rewolucjonistami, spontanicznie wyrzekali się swoich przywilejów, chcieli na ogół wyeliminować równych sobie, albo wcześniej zostali przez nich odrzuceni. Mirabeau i Barras, obaj należący do szlachty, zdobyli mandaty ludowe do Stanów Generalnych w 1789 roku, ponieważ nie udało im się uzyskać wyboru w ramach swojego stanu. Natychmiast przystąpili do walki o zniesienie starych przywilejów, z których nie mogli skorzystać, ale żadne skrupuły nie powstrzymywały ich przed sięgnięciem po nowe przywileje w społeczeństwie rewolucyjnym. Jakkolwiek szczere pragnienie równości żywiłby zresztą ten czy inny demokracja, to sam projekt społeczeństwa egalitarnego sprzeciwia się naturalnym skłonnościom ludzi i rzeczy. Można ze wszystkich sił dążyć do tego, by zbliżyć się do niego jak tylko to możliwe, ale zawsze wówczas oznacza to przymus i to najstraszniejszy. Od Robespierre'a do Lenina rzecznicy równości byli zawsze najokrutniejszymi tyranami, bo równość można, w pewnym zakresie, narzucić wspólnotom ludzkim przemocą, ale nigdy nie wprowadzono jej ani przez perswazję, ani tym bardziej — poprzez naturalną ewolucję.

Prawdziwi wyznawcy prawa większości muszą ustanawiać powszechny przymus, doprowadzający jednostki siłą do stanu równości, w którym owo prawo większości może logicznie funkcjonować. Taka tyrania musi mieć kohortę swoich urzędników

i policjantów, oligarchów i uprzywilejowanych. Kasta ta jednak służy ideałowi równości, to on powołuje ją do życia. Bo Robespierre i Lenin nie zgrzeszyli zdradą ideału większości, ale fanatyzmem. Obaj robili wszystko, co mogli, aby stworzyć warunki i narzucić panowanie większości, nawet wtedy, gdy większość już tego nie chciała. Przymus i tyrania wybrały za swój sztandar Wolność, za dewizę — nie ma wolności dla wrogów Wolności, a ta Wolność przez duże „W” polegać miała na kolektywnym odrzuceniu przez ludzkość jakiegokolwiek zależności moralnej od wszystkiego, co poprzez moralną wyższość mogłoby ograniczać jej autonomię.

Ideologia liberalna opiera się na ograniczonej równości, która polega na całkowicie wolnym i tajnym składaniu głosu do urny wyborczej. Liberalizm woła, że ta równość — ograniczona, ale konkretna — i wolność zarazem nie istnieją w reżimach komunistycznych. „Demokracje ludowe” twierdzą, że są ustrojami opierającymi się na wyborach, ale wiadomo oczywiście, że „normalne funkcjonowanie” procesów wyborczych jest tam naruszane przez wszechmoc monopartii. Tak właśnie jest. A nawet znacznie gorzej niż liberałowie potrafią sobie wyobrazić, o czym trochę napisałem w *La vieillese du monde*. W demokracjach zachodnich jednak to normalne funkcjonowanie było bardzo długo naruszane przez plutokrację, czyli panowanie pieniądza i tych, którzy dysponują pieniędzmi, aż doszliśmy do dzisiejszego procesu socjalizacji, w którym najbogatsi starają się działać tak, żeby trwale zachować swoją pozycję. Dyktatura sowiecka jest okropną dyktaturą monopartyjną, demokracja liberalna jest okropnym panowaniem anonimowego i pozbawionego ojczyzny pieniądza.

Te dwa okropne systemy nie są sobie równe. Wszyscy, nawet członkowie komunistycznej nomenklatury, bez wahania woleliby żyć w demokracji liberalnej niż w demokracji marksistowskiej. Ale wcale nie dlatego, że ta pierwsza jest bardziej demokratyczna, lub jedynie prawdziwie demokratyczna. Jej wyższość nad tą drugą wynika z faktów zupełnie obcych demokratycznemu dogmatowi: pozwala ona istnieć, choć w coraz mniejszym stopniu, wartościom, obyczajom, prawom, zasadom dobrym i bardzo ludzkim, choć bardzo podejrzanym dla prawdziwego demokracji, bo ich podstawa i pochodzenie znajdują się gdzie indziej niż w demokracji: wynikają z Dekalogu i chrześcijańskiego Objawienia.

Historyczny błąd

Oczywistym powołaniem chrześcijańskiej demokracji było przywrócenie demokracji nowoczesnej reguł i form demokracji klasycznej. Ale chrześcijańscy demokraci chcą uchodzić za ludzi postępowych i propozycję taką uznają za niepoważną, niepoważnie anachroniczną. Chrześcijańscy demokraci byliby już raczej skłonni zdemokratyzować świat katolicki, a nawet samą religię chrześcijańską, uwalniając ją od form i sformułowań „przestarzałych”. Taka koncepcja prowadzi ich (niekiedy) do obozu zwanego (przez nich samych) postępowym. Odwrotna koncepcja — chrystianizacji demokracji — zbyt podejrzenie pachnie klerykalizmem i reakcją.

Tymczasem jedyną sensowną koncepcją działania chrześcijańskiej demokracji była chrystianizacja *demokracji od wewnątrz*. Chrześcijańscy antydemokraci mogli się do tego przyczynić *od zewnątrz*: nie dlatego, żeby stawiali sobie taki, sprzeczny z własnymi poglądami, cel, ale dlatego, że po prostu pozostawali sobą. Odrzucali bowiem reżim demokratyczny na poziomie techniki i dobra publicznego (w czym mieli rację lub nie, zależnie od czasu, miejsca i okoliczności), wcale szczególnie nie protestując przeciw ekspansji doktryny demokratycznej w sferę moralności. Najczęściej, jak sądzę, sprzeciwiali się jednakowo demokracji nowoczesnej i demokracji klasycznej. Sprzeciw ten prowadził ich niesłusznie do uznania chrześcijańskiej demokracji za rodzaj herezji. Uważali ją od czasu do czasu za taktycznego sojusznika, ale nie było to stanowisko szczere, a za to zawsze trzeba płacić. Gdy Maurras głosił, że *demokracja jest złem, demokracja oznacza śmierć*, dopuszczał się bardzo groźnej dwuznaczności, której dostatecznie nie korygował. Nie można bowiem głosić doktryny, a więc tezy o zasięgu uniwersalnym, prawdziwej wszędzie i zawsze, że demokracja oznacza śmierć, i Maurras bynajmniej tego nie twierdził, zaznaczając, że nie krytykuje demokracji w Szwajcarii. Jego stałą tezą było, że demokracja jest złem *politycznym dla Francji*, że demokracja oznacza śmierć *polityczną dla Francji*. Niezbędne uściślenie, niewątpliwie obecne w jego myśli, ale zazwyczaj niedopowiadane. Natomiast w sferze absolutnej za grzech można uznać jedynie to, co nieuchronnie oznacza zło i śmierć, a więc demokrację, ale nowoczesną i totalitarną, zrodzoną z podstawowego grzechu i prowadzącą do zła i śmierci; niekoniecznie politycznej, bo to zależy od okoliczności, ale zawsze do śmierci moralnej. Maurras widział tymczasem, że demokracja nabiera cech *religii*, a taka zawsze będzie przestępcza. Przestępstwo jej będzie jednak miało charakter religijny i moralny, polityczny zaś tylko przez swą skrajność. *Demokracja oznacza zło i śmierć*, tak, ale o tyle, o ile chodzi o *demokrację nowoczesną*.

Na tę samą prawdę można spojrzeć z innej strony. Powszechna nauka Kościoła, nauka prawdziwa wszędzie i zawsze, uznaje demokrację (klasyczną) tak samo, jak inne ustroje polityczne. Każdy naród może wybierać ustrój, który najbardziej odpowiada jego uczuciom lub — jeśli zachodzi taka potrzeba — który jest najstosowniejszy politycznie lub wręcz konieczny politycznie. Na tej płaszczyźnie ma prawo się usytuować Maurrasowska krytyka demokracji (klasycznej) we Francji. Nie jest to poziom powszechnej doktryny moralnej. Jest to stanowisko, które można określić jako „doktrynalne” tylko przez analogię, gdyż nie chodzi w nim o ogólną prawdę, odnoszącą się do wszystkich krajów i epok, ale o konkretną prawdę dotyczącą konkretnych czasów i konkretnego narodu. W tym sensie Maurras miał rację, gdy mówił, że polityka nie jest moralnością i że o ile działalność polityczna, jak każda działalność, podlega ocenie moralnej, o tyle wnioski wyciągnięte z powszechnych zasad moralnych nie wystarczają do rozwiązania problemów polityki francuskiej w całej jej specyfice. I jeszcze porównanie. Właściciel winnicy, tak jak wszyscy, z katechizmu dowie się, co jest moralnie dopuszczalne, a co

niedopuszczalne. Katechizm przypomni mu również, że powinien być dobrym właścicielem winnicy. Ale katechizm nie nauczy go, jak być dobrym właścicielem winnicy. I wszędzie jest tak samo, w polityce również.

Prawdą jest, że demokracja, której sprzeciwiał się Maurras jako polityk, była demokracją nowoczesną, udającą demokrację klasyczną. Jako taka oznaczała więc zło i śmierć. Ale to nie polityka, w tym sensie, w jakim jest *czymś* różnym od moralności, mogłaby dostatecznie dowieść tego uniwersalnego twierdzenia. Prawdą jest również, że w myśli Maurrasa często moralista ustępuje z żalem, wbrew sobie, miejsca politykowi. Ale to jest już inna historia.

* * *

Oskarżeni o herezję chrześcijańscy demokraci musieli ograniczyć się do twierdzenia, że nauka i moralność katolicka uznaje demokratyczną formę rządu za *dopuszczalną*. Powoli jednak zaczęli ją przedstawiać jako *konieczną* z punktu widzenia doktryny i moralności. W ten sposób zaczęli przechodzić od demokracji klasycznej do demokracji nowoczesnej i to właśnie było głównym powodem potępienia *Sillon* Marca Sangniera przez św. Piusa X. Demokracja przekształcała się w totalitaryzm dokładnie w tym momencie, gdy zaczynało uznawać ją za wymóg moralności. Nie była totalitarna tak długo, jak długo pozostawała jedną z możliwych doczesnych odpowiedzi na wymagania moralności w polityce: praktycznie można ją było uznać za system najlepszy lub najgorszy, ale jej zalety i braki oceniano według kryteriów praktycznych, według okoliczności.

Chrześcijańscy antydemokraci *automatycznie łączyli obie demokracje* i przez to przyczynili się do zawłaszczenia demokracji klasycznej przez demokrację nowoczesną, co jest niesłuszne. Słusznie kierowali się przeświadczeniem, że we współczesnej demokracji jest coś moralnie nie do przyjęcia. Jednak tym, co w demokracji nowoczesnej jest moralnie nie do przyjęcia, jest nie demokracja jako taka, a więc sposób wyznaczania rządzących, ale laicyzm, ateizm tak w dziedzinie określania prawowitości, jak i stanowienia prawa. Laicki ustrój arystokratyczny lub monarchiczny może być taką samą tyranią jak demokracja nowoczesna. I bywa nią z tych samych powodów. Komunizm, ustrój definiowany przez rządy partii komunistycznej, w swych formach instytucjonalnych może być równie dobrze monarchiczny, arystokratyczny albo demokratyczny. Stanowi natomiast szczyt totalitaryzmu, szczyt kolektywnego buntu zorganizowanego przez człowieka przeciwko swemu Stwórcy. Chrześcijańscy antydemokraci przez całą pierwszą połowę XX wieku znacznie więcej zajmowali się odwoływaniem chrześcijańskich demokratów od ich demokratycznych przekonań, niż domaganiem się od nich, by byli dobrymi chrześcijanami. A przecież choć jedni i drudzy wyznawali *tę samą moralność polityczną*, która powinna ich jednoczyć i stanowić cel ich polityki, ani ci, ani tamci nie uczynili z niej kryterium ostatecznego i rozstrzygającego. Wyjątkiem był Maurras w początkach jego dialogu z Markiem Sangnierzem; uczciwość każe to

przypomnieć, niezależnie od tego, że potem różnice polityczne wzięły górę nad wspólnotą moralną. Ale przypomnieć trzeba również, że zerwanie to miało też swoje racje moralne, przede wszystkim moralne i religijne. Gdyż religijna demokracja radykalnie zrywa z religią katolicką.

Zarówno chrześcijańskim demokratom, jak i chrześcijańskim antydemokratom należy postawić ten sam zarzut; jedni i drudzy niesłusznie łączyli, atakując lub broniąc, demokrację klasyczną i demokrację nowoczesną. Bronili obu naraz lub potępiali obie naraz. Od początku pontyfikatu Leona XIII aż po kres pontyfikatu Piusa XII katolicy, szczególnie francuscy, dzieląc się na demokratów i antydemokratów, spierali się wbrew prawdzie, która powinna ich łączyć, wspólnie przyjmując błąd, który ich poróżnił.

Na płaszczyźnie moralności i doktryny trudno dyskutować o najlepszej formie rządu. Wręcz przeciwnie, do moralności i doktryny trzeba sięgać, aby zapobiegać i przeciwdziałać wykroczeniom moralnym możliwym w każdym ustroju. W ścisłym i właściwym sensie nie ma i nie powinno być ani doktryny demokratycznej, ani monarchistycznej. Demokracja, monarchia, ich połączenia, zależą od uwarunkowań historycznych, technicznych, od względów roztropności ważnych w danym kraju i w danej sytuacji. Każdy z tych ustrojów podlega natomiast WSPÓLNEJ DOKTRYNIE. Jest bowiem tylko jedna powszechnie prawdziwa doktryna dotycząca rodziny, własności, społeczeństwa, sprawiedliwości, dobra i zła, doktryna jedna i ta sama, obowiązująca w każdym ustroju monarchicznym i demokratycznym. Doktryna nie jest jedną z opinii. Doktryna jest nauką, ale nie dowolną, etymologia nie tłumaczy w tym wypadku wszystkiego. Jazda samochodem, pływanie, hodowla róż, wszystko wymaga nauki, ale nie wszystko jest przedmiotem doktryny. Można przez analogię określać jako doktryny koncepcje dyplomatyczne czy militarne, można mówić o „doktrynie napoleońskiej”, o „doktrynie bezpieczeństwa zbiorowego”, o „doktrynie wolnego handlu”, o „doktrynie administracyjnej”, niemniej jednak nie czyni to tych koncepcji prawdziwą doktryną. Doktryna to nauka powszechnie prawdziwa i moralnie obowiązująca. Na przykład doktryna Dekalogu. Dlatego też wszystko, co dzieli chrześcijan, szczególnie w polityce, albo wynika z fałszywych doktryn, albo nie należy do porządku doktrynalnego. Demokracja nowoczesna jest wyrazem fałszywej doktryny: chrześcijańscy demokraci powinni w ramach jedności katolickiej, wspólnie z innymi katolikami odrzucać jej wykroczenia. Ich błąd historyczny polega na tym, że ani tego nie robili, ani nawet nie widzieli takiej potrzeby. Demokracja klasyczna nie była dziełem osądu doktrynalnego: tego z kolei nie zrozumieli chrześcijańscy antydemokraci. Papież Pius XII nauczał⁶, że nowoczesny realizm polityczny jest fałszywym realizmem:

„Fałszywy realizm stosuje się również do współczesnej struktury demokratycznej. Jej braki sprowadza się do zwykłych niedoskonałości instytucji...”

Chrześcijańscy demokraci mylą się, uważając, że totalitaryzm nowoczesnej demokracji można naprawić po prostu przez większe poszanowanie instytucji

naprawę demokratycznych. Chrześcijańscy antydemokraci mylą się, uważając, że w nowoczesnej demokracji najgorsze są instytucje polityczne.

„...wynikających z kolei z niepełnej ciągle znajomości naturalnych procesów złożonego funkcjonowania maszyny społecznej”.

Zasadniczym błędem nowoczesnej demokracji nie jest nieznanostwo „fizyki” społecznej, ale nieznanostwo naturalnego prawa moralnego.

„W rzeczywistości państwo, a także jego forma, zależy od moralnej wartości obywateli. Dzisiejsze państwo, będąc w pełni świadome swoich wszelkich możliwości technicznych i organizacyjnych, ma skłonność do odbierania jednostce i przekazywania instytucjom publicznym troski i odpowiedzialności za jej własne życie. Tak urządzona nowoczesna demokracja musi ponieść porażkę, w miarę jak nie zwraca się już i nie może się zwracać do indywidualnej odpowiedzialności moralnej obywateli.

Ale jeśli nawet chciałaby się do niej odwołać, nie będzie mogła uzyskać odzewu, nie zostanie zrozumiana o tyle, o ile w ludzie zaniknie poczucie prawdziwej rzeczywistości człowieka, zrozumienie godności natury ludzkiej i jej ograniczeń”.

Wydaje się, że instytucjonalnym wykroczeniom demokracji nowoczesnej należałoby, zgodnie z zasadami realizmu, przeciwstawić przede wszystkim reformy instytucji. Na tym właśnie polega fałszywy realizm. Gwarancji przeciwko totalitaryzmowi i tyranii nie znajdzie się w lepszym systemie organizacji społecznej i politycznej. Gwarancję tę może dać reforma nowoczesnej mentalności, reforma świadomości moralnej:

„Próbuje się naprawić ten stan rzeczy, uruchamiając wielkie reformy instytucjonalne, niekiedy zupełnie niewspółmierne albo oparte na błędnych podstawach, ale reforma instytucji nie jest tak pilna jak reforma obyczajów”.

Najważniejszą sprawą dla chrześcijańskich demokratów i chrześcijańskich antydemokratów nie powinna być polityka, w tym sensie, w jakim politykę odróżniamy od moralności.

„Ta zaś może być przeprowadzona tylko w oparciu o prawdziwą rzeczywistość człowieka, taką, którą możemy poznać patrząc, z religijną pokorą na żłóbek w Betlejem”.

Najważniejsza jest zatem religia i moralność.

„W życiu samych państw siła i słabość ludzi, grzech i łaska, odgrywają rolę kapitalną. (Albowiem Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. Szukajcie więc najprzód królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a to wszystko będzie wam przydane [Mt 6, 32–33]). Polityka xx wieku nie może ani nie zauważać tego faktu, ani tym bardziej świadomie pozostawać w błędzie, chcąc oddzielić państwo od religii w imię laicyzmu, którego konsekwencje nie mogą usprawiedliwić”.

Chrześcijańscy demokraci i chrześcijańscy antydemokraci powinni być razem, na płaszczyźnie doktryny i jedności katolickiej, przeciwstawić się demokracji laickiej. Nie dlatego, że jest demokracją, ale dlatego, że jest laicka. Laicyzm winien być

uznany za wspólnego nieprzyjaciela (...) akceptacja laicyzmu przez Kościół przygotowywana była od dawna. Akceptację tę „niezręcznie” opóźnili zacofani papieże: św. Pius x i Pius xii. „Polityka xx wieku nie może ani nie zauważać faktu, ani tym bardziej świadomie pozostawać w błędzie, chcąc oddzielić państwo od religii...” Błędu, w którym jednak pozostaje polityka xx wieku, starała się nie zauważać ewolucja soborowa, polityka Pawła vi, konstytucja *Gaudium et spes* i *Deklaracja* zwana deklaracją o wolności religijnej. Laicyzm nie wywołuje już politycznego sprzeciwu. Odniósł zupełne zwycięstwo nad swoimi przeciwnikami. Poniósł jednak totalną klęskę system rządów, które powinny służyć dobru wspólnemu.

Trzeba więc, póki jeszcze trwa ludzka historia, odrzucić laicyzm. Jednak odrzucenie go nie polega w istocie na zmianie formy państwa. Sama *forma państwa* zależy od *wartości moralnej jego obywateli*. Aby odrzucić laicyzm, trzeba wrócić do Boga; potrzeba reformy intelektualnej i moralnej, czyli nawrócenia serc. Nie chodzi więc o spisanie nowej Konstytucji, ale o życie wewnętrzne człowieka.

Około roku 36 na drodze do Damaszku Pan spotkał niejakiego Szawła z Tarsu w Cylicji. Równie dobrze mógł zwrócić się do wielkiego Tyberiusza, ciągle jeszcze panującego w Rzymie, i uczynić go Konstantynem. Mógł też wysłać do niego Pawła. Jednak nie stało się nic podobnego. Przez dwadzieścia lat Paweł nauczał na całym świecie, ale nie przybył do Rzymu. W końcu musiał tam pojechać, jednak nie po to, by zmienić państwo. Przywieziono go jako więźnia na proces. Pierwsi chrześcijanie czekali na Konstantyna przez cztery wieki, zresztą nie bardzo się tym interesując, zajęci raczej wiecznym zbawieniem. Sam zaś Konstantyn był człowiekiem, a nie nową instytucją polityczną. Historia chrześcijaństwa pokazuje, jak życie chrześcijańskie wyprzedza i powoduje powstanie instytucji chrześcijańskich.

tłum. Marek Jurek

PRZYPISY

- ¹ *Les Deux Democraties*, Nouvelles editions LATINES © 1977
W języku polskim tekst po raz pierwszy ukazał się w piśmie „bruLion” nr 28,8 w 1998 roku.
- ² Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, I-II, 97, 1, tłum. o. S. Bełch OP, Londyn, t. XIII, s. 91.
- ³ Sofokles, *Antygona*, tłum. K. Morawski, Warszawa 1985 (ep. II, 449–459).
- ⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *dz. cyt.*, t. XXII, s. 285 (II-II, 163, 2).
- ⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, XII, I, 2 ad 2 (tłum. własne z języka francuskiego).
- ⁵ Przemówienie bożonarodzeniowe w RP 1956. Cytowany tutaj tekst stanowi zwartą część przemówienia i jest przytoczony fragment po fragmencie bez żadnych opuszczeń (przyp. autora).